Supplément à la « Vie Spirituelle »
Mai 1926

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La valeur documentaire des « Confessions » de saint Augustin

Introduction

Saint Augustin, envoyant au comte Darius un exemplaire de ses *Confessions*, y joint cet avertissement : « Recevez, mon fils, selon votre désir, ce livre de mes Confessions : regardez-moi là-dedans ; ne me louez pas au-delà de mes mérites; ne croyez pas ce que d'autres diront de moi; considérez et voyez ce que j'ai été en moi-même et par moi-même; et si quelque chose en moi vous plaît, rendez-en grâces avec moi à celui dont je veux vous faire chanter les louanges pour ce qu'il a fait en moi; mais ne me louez pas. Car c'est lui qui nous a créés, ce n'est pas nous; nous étions perdus, mais l'artisan a refait son œuvre. Quand vous m'aurez reconnu dans mon livre, priez pour moi (1). »

Les contemporains, amis ou contradicteurs, lurent les *Confessions* avec un égal empressement. La sincérité de

(1) « Sume, mi fili, ... sume, inquam, libros quos desiderasti Confessionum mearum : ibi me inspice, ne me laudes ultra quam sum ; ibi non aliis de me crede, sed mihi ; ibi me adtente et vide quid fuerim in me ipso, per me ipsum ; et si quid in me tibi placuerit, lauda ibi mecum quem laudari volui de me ; neque enim me. Quoniam ipse fecit nos, et non ipsi nos; nos autem perdideramus, sed qui fecit refecit. Cum autem ibi me inveneris, ora pro me. » Epist. 231, n. 6.

ces aveux remua les cœurs. Quelques détracteurs de l'évêque en abusèrent. Peu de temps après l'apparition du livre, le donatiste Petilianus s'autorise de cette autobiographie pour en discréditer l'auteur dans l'esprit public. Augustin proteste au nom de la vérité, mais sans irritation : « Quantum quippe ille accusat vitium meum, tantum ego laudo medicum meum (1). »

Le blâme fut exceptionnel, la louange unanime; si bien que, vers le soir de sa vie, saint Augustin pouvait noter dans ses Rétractations : « Quid de illis alii sentiant ipsi viderint, multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio (2). » La postérité a ratifié cette prédilection.

Au IVe siècle, Cassiodore, qui doit à saint Augustin l'orientation définitive de son esprit, assigne leur place aux *Confessions* dans le cadre d'études religieuses des moines de Vivarium (3). Le moyen âge ne les a pas ignorées.

« Les *Confessions*, dit un auteur contemporain, furent lues dans le texte plus que tout autre livre, sauf Virgile (4) »; et les traductions en langue vulgaire se multiplièrent au cours des siècles.

Au XIVe siècle, Pétrarque en conseille la lecture à son frère Gérard le Chartreux, avec les *Soliloques* : « Scatentes lacrimis confessionum libros, de quibusdam ridiculi homines ridere solent, tu in eis solamen ac refugium non mediocre reperies (5). » Hanté à certaines heures par le souvenir d'Augustin, c'est de ses lèvres qu'il veut s'entendre reprocher ses fluctuations perpétuelles, dans ce colloque intime de trois jours inspiré tout entier par les *Confessions* (6). Au XVIe siècle, sainte Thérèse se reconnaît à son

(1) *Contra litt. Petil.*, III, 11.
(2) Retr., II, 32, 1.
(3) Cassiodorus, P. L. 70, II, c. 1136.
(4) T. R. Glover, *Life and letters in the fourth century*, p. 195.
(5) Petrarca, *Epist. de reb. fam.*, X, 3.
(6) « Quotiens confessionum tuarum libros lego, inter duos contrarios affectus, spem videlicet et metum, licet non sine lacrymis interdum, legere me arbitror non alienam sed propriae meae peregrinationis historiam. » (*De contemptu Mundi*, Coll. primi diei.)

tour dans ce livre et lui attribue l'impulsion première de sa « conversion » (1).

Le XVII[e] siècle français lut, étudia, traduisit et commenta ce livre qui, au dire de Tillemont, « a fait les délices et l'admiration de toutes les personnes spirituelles (2) ». Après Pascal, après Rousseau, les *Confessions*, ce classique de la grande littérature chrétienne, nous sont parvenues sans rien perdre de leur prestige. Alors que tant de livres ascétiques tombent dans l'oubli, celui de saint Augustin travaille et féconde encore aujourd'hui, comme au temps de la Réforme et de la Renaissance, les âmes éveillées à la vie surnaturelle.

« Je lis les *Confessions* de saint Augustin, écrivait récemment un nouveau converti, et je m'étonne de voir que ce saint, avant de trouver la haute paix par la foi, a passé par les mêmes angoisses, par les mêmes doutes qui me torturent, moi, un homme moderne, si affreusement (3). »

Le but d'édification que s'était posé l'auteur est atteint : « lauda ibi mecum quem laudari volui de me », mais la prière faite à Darius : « ibi me inspice; ibi non aliis de me crede sed mihi », qu'en advint-il? La postérité la prit longtemps à la lettre; il n'est pas un historien de saint Augustin qui ne recoure à ses *Confessions* comme à la source première, et, pour toute la jeunesse de l'auteur, comme à la source unique de ses recherches, puisque le premier biographe en date, Possidius, ne raconte pas la jeunesse du saint. Pour ne citer que les modernes, Bindemann, Poujoulat, Villemain, Hatzfeld, Bertrand, travaillent sur le texte des *Confessions*.

Or, parallèlement à ce courant traditionaliste, un autre se dessine et s'accentue. La critique moderne ne se contente plus de noter dans ce livre tel défaut de forme ou de

(1) *Histoire de sainte Thérèse*, d'ap. les Bollandistes, t. I, p. 111-112.
(2) Le Nain de Tillemont, *Mémoires*, t. XIII, art. 93, p. 290.
(3) P. Van der Meer de Walcheren, *Journal d'un converti*.

fond. Tillemont s'en plaignait déjà (1). Le jugement que porta Ebert, au siècle dernier, condense ce que la critique négative a prononcé de plus sévère sur le livre favori d'Augustin (2). Un certain nombre d'érudits contemporains, appliquant aux œuvres d'Augustin une méthode d'investigation plus rigoureuse, firent une constatation qui causa d'abord quelque surprise. L'analyse des *Confessions*, d'une part, et, d'autre part, celle des *Dialogues philosophiques*, rédigés peu de temps avant le baptême d'Augustin, semblent projeter une lumière inattendue sur la crise de son renouvellement. A une lecture attentive, dit-on, ces textes ne concordent pas. De ces divergences, portant sur l'époque déterminante de la jeunesse de l'auteur, surgit un problème nouveau, celui de sa conversion. On constate des renseignements contradictoires dans ces deux groupes d'écrits. On attribue à la philosophie néoplatonicienne une prédominance allant jusqu'à l'exclusion d'autres éléments pour la formation intellectuelle d'Augustin. On reconstitue sa personnalité morale et religieuse à l'époque du séjour à Cassiciacum par l'étude des *Dialogues philosophiques*, sans tenir compte des renseignements donnés par les *Confessions*. C'est ainsi qu'on arrive à faire d'Augustin deux portraits qui ne se ressemblent pas : celui des *Confessions* et celui des *Dialogues*. Et comme la rédaction des *Dialogues* est contemporaine de la « conversion », le portrait d'Augustin qu'on veut y voir est déclaré seul authentique. En abordant le problème sous cet angle-là, plus d'un érudit en vint à se demander si Augustin s'est jamais « converti » comme il le dit et s'il n'est pas plus rationnel, puisque les écrits précédant immédiatement le baptême portent si peu l'empreinte de préoccupations chrétiennes, de ne considérer, dès la première manifestation de vie intellectuelle chez Augustin, vers sa dix-neuvième année, jusqu'à sa formation religieuse en Afrique, après son bap-

(1) *Op. cit.*
(2) Ebert, *Allgem. Gesch. der Lit. d. Mittelalters*, p. 221-222.

tême, et à son ordination en 391, qu'une longue évolution sans crise, sans rupture avec un passé dont il porte encore en lui à ce moment des traces profondes. La conversion, au sens religieux du mot, est close, mais vécue intensément pour la première fois et dramatisée en même temps par l'auteur, quand il écrivit ses *Confessions*.

S'il en est ainsi, les *Confessions*, qui affirment et commentent cette crise et cette rupture, conservent-elles encore une valeur documentaire? Les plus hardis parmi les novateurs n'hésitent pas à le nier formellement.

C'est le résultat que permettra de constater un résumé rapide et succinct des principaux travaux, articles ou essais, qui depuis un demi-siècle se proposent d'observer chez Augustin la marche des idées.

I

La conversion de saint Augustin devant la critique moderne

Le premier en date de ces travaux est la brochure d'Albert Naville sur le développement de la pensée d'Augustin (1). Cette analyse de noble allure et quelque peu austère ne touche pas directement à la question qui nous occupe, la contradiction qu'elle observe étant d'ordre théologique; mais tous les travaux ultérieurs citent Albert Naville, il ne semble donc pas inutile de mentionner ici cette étude. La première partie, qui traite de l'évolution religieuse et morale, est très conservatrice ; mais la seconde : exposition de la philosophie platonico-chrétienne d'Augustin, tend à mettre saint Augustin en contradiction

(1) A. Naville, *Saint Augustin*. Étude sur le développement de sa pensée.

avec lui-même à une époque indubitablement chrétienne de sa vie. Ceci est d'autant plus digne de remarque que l'auteur constate les manifestations de la vie religieuse du nouveau converti de 386. M. Naville, en effet, fidèle au récit des *Confessions*, y retrouve, en suivant le double développement intellectuel et moral, le second déclenché par le premier, toute la genèse du christianisme d'Augustin. Il le montre à Milan, chrétien déjà, grâce à Ambroise, par tout un côté de sa pensée, trouvant « la lumière de l'esprit dans la philosophie platonicienne, et la paix du cœur dans la consécration de sa vie au Dieu de l'Évangile ». La conversion étant, selon la définition d'A. Naville, « l'acte d'une âme qui cesse de vivre pour elle-même et qui commence à vivre pour Dieu », la scène du jardin de Milan en 386 est bien l'énergie initiale du renouveau qui s'opère dans l'âme du philosophe platonicien encore, mais chrétien aussi, de Cassiciacum. Pas de contradiction, pas de problème. C'est dans l'exposé du système que l'auteur de la thèse est amené, par des considérations d'ordre théologique, à dénoncer dans la philosophie du christianisme construite par Augustin en opposition au manichéisme, avec des matériaux platoniciens, une opposition entre cette philosophie et cette morale d'une part, et, d'autre part, entre les principes essentiels du christianisme et la morale de l'Évangile. Un système de philosophie qui donne au christianisme un caractère aussi intellectualiste, qui admet la supériorité de la science sur la foi, qui fait résider la vie supérieure dans l'intelligence et non dans la conscience, qui considère Dieu comme l'Idée suprême plutôt que comme le Père; un système de morale qui conserve la conception platonicienne du mal comme un moindre bien et dont l'édifice repose sur le précepte fondamental d'un amour pour Dieu qui anéantit tout autre sentiment, un tel système méconnaît le véritable esprit et la véritable morale de l'Évangile. Saint Augustin a échoué dans son effort de concilier deux doctrines inconciliables, le platonisme et le christianisme. De là cette contradiction qu'il faut bien

constater entre la doctrine religieuse qu'il pratique et la philosophie platonico-chrétienne qu'il professe.

Quant au point spécial qui nous occupe, à la « conversion », ce fut Harnack qui, le premier, protesta contre la conception traditionnelle idéaliste et sans contrôle du récit des *Confessions*. Il s'agit d'une courte notice sur le commentaire dont Karl von Raumer avait accompagné la seconde édition des *Confessions* (1). « Ein sehr nützliches Buch, remarque le critique, aber man wird wohl sagen dürfen, dass durch den Kommentar die traditionnelle, idealistische Vorstellung von der Bekehrung Augustin's nicht widerlegt wird. Man braucht aber nicht einmal zwischen den Zeilen des 7. und 8. Buches zu lesen, um die letzten Motive zu ergründen, die den Entschluss Augustin's katholischer Christ zu werden herbeigeführt haben (2). »

Harnack fut plus explicite dans sa fameuse conférence, insérée plus tard dans « Reden und Aufsätze (3). » Cette conférence est à la fois un hymne enthousiaste à la gloire de saint Augustin et un exposé rationaliste de sa conversion. Dans ce livre des *Confessions*, nous dit-il, tout imprégné de larmes et de prières, écrit dans une langue que seuls avant saint Augustin avaient su parler saint Paul et les chantres des psaumes, incomparable peinture d'âme à la fois réaliste et spiritualisée, poème de la vérité, « Dichtung und Wahrheit », dont l'unité n'est jamais rompue et dont le fond est sa propre histoire, ce chercheur de réel que fut Augustin, ce Faust vivant, mais un Faust dont l'idéal supraterrestre repose en Dieu, donne à son analyse une si magistrale ampleur qu'il fait de son âme l'âme du siècle. Son évolution, en effet, qu'Augustin appelle à tort « un chemin d'erreur et de péché », le mène au christianisme catholique, terme où tout chercheur véri-

(1) Karl von Raumer, *Sancti Augustini Conf.* libri XIII, 1876.
(2) Theol. Lit. Zeit., 2. Jahrg. 1877.
(3) Harnack, *Augustins Confessionen*. Ein Vortrag, 1886. (Reden und Aufsätze, 1. B., 2. Aufl., Giessen, 1906).

dique, au IVe siècle, ne pouvait manquer d'aboutir. Ne voir dans l'autobiographie que l'histoire d'un enfant prodigue qui, après une vie de débauche, rentre soudain en lui-même et fait pénitence, ou bien encore un païen cultivé brusquement saisi par la vérité de la religion chrétienne, ce serait une grave erreur. « Nichts ist unrichtiger als diese Vorstellung. » Le développement chez Augustin est continu jusqu'à sa victoire sur lui-même. Éclairé par la philosophie, attiré par la personnalité d'Ambroise, il croit voir le chemin de cette terre promise que lui avaient désignée de loin ses maîtres platoniciens; c'est la soumission de l'esprit au Christ. Or, le Christ est dans l'Église, disait Ambroise. La soumission à l'Église est la condition requise pour la possession de la vérité. Augustin se soumet et devient catholique. Mais aucune théorie ne le délivre du dualisme douloureux de la volonté. Il aspire à une force libératrice. C'est alors qu'agissent des influences directes. Fortement impressionné par des récits de conversions, il voit le royaume des cieux emporté d'assaut et dans le jardin de Milan, l'âme bouleversée à la vue très nette de ce qu'il doit sacrifier, il trouve en lui la force de rompre avec son passé et de commencer une vie nouvelle. La rupture est extérieure — professorat — et intérieure — habitudes sexuelles —; mais ses besoins intellectuels restent les mêmes. Harnack quitte ici les *Confessions* pour suivre les *Dialogues*.

Augustin s'éloigne donc de Milan pour s'adonner à la philosophie et aux plaisirs délicats de la société. Son modèle, ce n'est pas saint Antoine, mais la communauté des sages qui fut l'idéal de Cicéron, de Plotin, de Porphyre. Aucune dogmatique gênante, « Keine vordringliche Kirchendogmatik », ne trouble les entretiens métaphysiques des amis de Cassiciacum; mais ils portent dans leur cœur la foi au Dieu vivant révélé dans le Christ. Les livres de cette époque témoignent que la rupture avec le passé, ne portant que sur les deux points mentionnés plus haut, ne fut pas aussi rigoureuse que le disent les *Confessions*.

Embrassant sa vie d'un regard, douze ans après l'événement, Augustin n'y voit plus qu'un contraste entre hier et aujourd'hui. Il transpose inconsciemment dans le passé des opinions qui venaient lentement de mûrir en lui. A Cassiciacum, il n'est pas théologien. Malgré sa retraite et sa résolution de se soumettre à l'Église, il vit encore complètement dans les problèmes philosophiques. De sorte qu'il n'est pas difficile de réfuter Augustin par lui-même et de démontrer que, dans ses *Confessions*, il anticipe sur plus d'un point (1). Il en avait le droit, ajoute Harnack. Dans la première période de sa vie, il dissipe et se morcelle; dans la seconde, il trouve en Dieu la force et l'unité de sa nature.

Harnack rectifie donc, selon son propre aveu, le récit des *Confessions* par celui des *Dialogues* qui constitue une source plus authentique (2); et le problème qui surgit alors dans sa pensée est celui-ci : un travail intérieur intense, l'ascension d'une vie d'entraves et d'éparpillement à la liberté en Dieu, trouvent leur aboutissement dans la foi à l'autorité. Singulier contraste entre le caractère fortement individuel de la piété d'Augustin et sa soumission à l'Église.

En France, ce fut Gaston Boissier qui exposa à son tour cette question augustinienne dans un article de la *Revue des Deux Mondes* de 1888, article incorporé ensuite dans l'œuvre de Boissier sur la *Fin du paganisme*, t. I, pp. 291-325. Est-ce un écho de la voix de Harnack? Les deux savants sont d'accord sur le fait que *Confessions* et *Dialogues* ne laissent pas la même impression; mais la critique

(1) « Andererseits zeigen die zahlreichen Schriften, die er unmittelbar nach dem Bruche geschrieben hat, dass dieser keineswegs so vollkommen war, wie ihn die Konfessionen darstellen... So ist es nicht schwer, Augustin aus Augustin zu widerlegen und zu zeigen, dass er in den Konfessionen sehr vieles antizipiert hat » (p. 15).

(2) « ... ihre Darstellung aus den zuverlässigeren Quellen, den Schriften, die Augustin gleich nach dem Umschwung geschrieben, berichtigt » (p. 30).

de M. Boissier est moins absolue, plus nuancée. On y suit une pensée qui étudie le problème sous ses aspects divers, répond à la plupart des questions qu'elle pose et laisse les autres dans un demi-jour discret. Dans ces récits parallèles, ce ne sont pas les faits qui diffèrent ; la couleur générale seule est changée. Quand on jette un regard en arrière, le présent prête ses couleurs au passé. Le lecteur est surpris de constater qu'au lieu de vivre à Cassiciacum dans la solitude et dans la pénitence, Augustin y soit encore philosophe et professeur. Et son étude n'est pas uniquement celle des Livres saints. Augustin semble continuer pour quelques élèves de choix son métier de professeur. Il n'est guère question que de sciences profanes, surtout de rhétorique et de grammaire. Or, si les exercices de l'école paraissent si futiles au nouveau converti, on a peine à comprendre que le premier usage qu'il fasse de sa liberté reconquise soit de les reprendre. Il rappelle Cicéron à Tusculum et Platon dissertant sous le platane de Phèdre. « Contra Academicos, de Vita Beata, de Ordine » ; sont-ce là vraiment les sujets qui préoccupent les esprits en plein christianisme, à la veille de l'invasion ?

Le christianisme se montre, il est vrai, dans ces écrits ; avec un peu de bonne volonté, on l'aperçoit toujours dans le lointain. Mais conçoit-on que le nom du Christ, nom sans lequel, nous dit Augustin, rien ne pouvait lui plaire, y soit si rarement prononcé ? Il veut amener ses amis au christianisme, et, pour leur plaire, il donne au récit de sa conversion une teinte philosophique, — et ne donnons pas à ce mot, ajoute Boissier, un sens ascétique trop chrétien ; c'est bien de la philosophie proprement dite qu'il s'agit —. Est-ce bien le même homme que les *Confessions* nous montrent terrassé par la grâce, abîmé dans la douleur de ses fautes ? Qui faut-il croire, du pénitent ou du philosophe ? Peut-être sont-ils vrais tous les deux. Saint Augustin se trouvait à un de ces moments où l'on sent plusieurs hommes en soi. Les *Dialogues*, d'ailleurs, qu'il voulait publier, il les accommode un peu au goût du public

auquel il les destinait. On peut admettre en somme que si Augustin ne nous dit pas tout, du moins tout ce qu'il nous dit est vrai.

Lorsque l'étude de M. Boissier parut, dans la *Fin du paganisme* en 1892, M. Lejay y répondit dans la *Revue critique* de la même année. Il admet qu'à ne traiter de la conversion d'Augustin que d'après les *Confessions* on ait été peut-être un peu dupe du ton et de la forme de ce témoignage. Mais M. Boissier n'exagère-t-il pas dans un sens opposé? La forme même du dialogue, fait observer M. Lejay, et la date de la composition de ceux d'Augustin se prêtent mal à l'analyse d'un état d'âme si compliqué.

Harnack et Boissier se réfèrent aux *Confessions* et aux *Dialogues*. Wörter (1), qui vint ensuite, élargit le champ de son enquête et met aussi à contribution d'autres écrits de saint Augustin, en particulier le *De utilitate credendi*, le *De Dono Perseverantiae* et des lettres. Il étudie, dans une première partie de son livre, la vie d'Augustin jusqu'à la conversion; dans une seconde, son activité littéraire à Cassiciacum. L'auteur représente la tradition. Il voit, comme Augustin, dans l'enchaînement des faits, l'action de la grâce, et dans la conversion en particulier, l'œuvre de la miséricorde divine. Nier cette action, dit-il, c'est adopter une opinion théologique en opposition au supranaturalisme d'Augustin, c'est admettre que la vie du chrétien est le produit d'une évolution purement naturelle. Wörter analyse les facteurs de la conversion et conclut ainsi :

1. La conversion n'exclut pas la grâce par le fait que la lumière y est successive et non subite comme chez saint Paul.

2. Qu'Augustin fasse de la philosophie après sa conversion, il n'y a rien là contre la grâce; foi chrétienne et philosophie n'étant pas incompatibles.

3. Que saint Augustin médite sous l'influence de Platon

(1) *Die Geistesentwicklung des hl. Augustinus bis zu seiner Taufe.* Paderborn, 1892.

et de Plotin, il n'y a rien là contre la grâce; cette influence, d'ailleurs, va toujours s'amoindrissant.

4. L'influence morale de Victorinus, d'Antonius, ne devint efficace que par la grâce qui agissait en Augustin.

5. Augustin ne s'est pas réjoui d'abandonner la philosophie, mais l'école et sa vaine rhétorique.

6. Il est inexact de dire que le converti ne mentionne rien de sa vie intérieure, de sa préparation ascétique au baptême. Il ne le fait pas souvent — « non erat his locus » —. N'en eût-il d'ailleurs pas parlé, il n'y aurait rien de surprenant et qui fût en opposition avec les *Confessions*.

7. Augustin cite la Bible dans le *Contra Academicos* une fois, dans la *Vita Beata* une fois, dans le *De ordine* deux fois. Il s'occupait des Écritures; c'est prouvé par les *Confessions*, IX, 4, 8.

8. Il n'ignore pas le nom du Christ dans les *Dialogues* (Boissier faisait remarquer qu'il le prononce rarement). Il parle du Fils de Dieu et de l'Incarnation dans le *Contra Academicos* et dans le *De ordine*.

Des divers éléments recueillis dans les *Confessions* ou dans d'autres ouvrages, Wörter dégage d'Augustin un portrait assez homogène, mais inutilisable évidemment pour la solution du problème. Il ne met nettement en relief ni l'homme des *Confessions*, ni celui des *Dialogues*. Il ne mentionne aucune différence de ton, d'accent entre ces divers écrits. Il raconte les faits, développe les idées, expose très abondamment le sujet des *Dialogues*, remontant à l'occasion aux sources néoplatoniciennes; mais, bien loin de confronter les textes incriminés, il les explique les uns par les autres et prouve la vie religieuse d'Augustin à Cassiciacum par les *Confessions*, ne faisant guère d'ailleurs que deux concessions : 1. sa pensée n'est pas complètement pénétrée de l'esprit chrétien; 2. l'expression n'est pas encore adéquate à son sentiment chrétien (1).

(1) « Sein wissenschaftliches Denken ist vom christlichen Geist nicht völlig durchdrungen » (p. 72). « Seine Ausdrucksweise ist mit seinem christl. Bewusstsein noch nicht im Einklang » (p. 73).

Si Wörter explique tout par la grâce, Schmid (1), cinq ans plus tard, demandera qu'on tienne compte aussi des lois de la psychologie. Une conversion, dit-il, est un acte de la conscience ; celle d'Augustin, préparée par Ambroise et par le néoplatonisme, s'acheva dans un rude combat intérieur qui devait le jeter, vaincu, dans les bras du Dieu vivant, — « aber so wie er ihn kannte, wie ihn seine Zeit nur kannte, in den Formen des katholischen asketischen Christentums ». — C'est cet ascétisme prononcé qui le fera tomber, sans jamais faire douter de sa sincérité subjective, dans quelques contradictions faciles à constater. Schmid a le mérite de préciser quelques points essentiels de la controverse actuelle :

1. Le départ de Milan en 386. Les *Confessions* donnent un motif moral, les exigences de l'idéal ascétique d'Augustin ; tandis que les *Dialogues* donnent un motif physique, la maladie, motif mentionné seulement dans les *Confessions* comme un heureux prétexte à faire valoir au public. — « Non mendax accusatio » (*Conf.* VIII).

2. Les obstacles qui retinrent longtemps Augustin dans les voies du siècle. Le témoignage des *Confessions* les appelle : « honores, lucra, conjugium » ; celui du *Contra Academicos* : obligations de famille, pauvreté, avenir de son fils ; de sorte que ces « honores » flétris par Augustin représentent un mariage et une situation honorable.

3. Augustin se montre à Cassiciacum remarquable pédagogue — il le fut toute sa vie — ; la chaire de rhétorique à Milan signifie assurément plus à ses yeux qu'une satisfaction d'ambition. Mais il est rhéteur ; ce fut là son péché !

4. Cette vie charmante de Cassiciacum, qui met si heureusement en saillie le caractère d'Augustin, témoigne pour lui contre les *Confessions*. Un caractère ne surgit pas soudain, c'est le fruit d'une évolution, d'une transformation. Et pourtant, quel pessimisme dans les *Confessions*,

(1) Reinhold Schmid, *Zur Bekehrungsgeschichte Augustins*, Zeitschrift für Theol. und Kirche, 1897.

quels jugements rigoureux portés sur le passé! C'est là que les *Confessions* jettent un voile, à dessein, sur ce passé. Elles sont l'œuvre d'un moine austère pour qui toute concupiscence est péché. Mais les *Dialogues* mettent heureusement en évidence les nobles qualités d'Augustin et donnent le droit de le contredire.

Tout l'article de Schmid est un bel essai de réhabilitation morale d'Augustin, en dépit de ses aveux et sur le propre témoignage de ses écrits. Le jugement sévère qu'Augustin porte sur lui-même est une « vérité » toute subjective; le biographe en porte un autre, c'est son droit.

Tout en notant les contrastes évidents : « der unleugbare vorhandene Abstand », Schmid se garde de toute exagération. Il n'admet pas qu'on représente à Cassiciacum un penseur plus philosophe que chrétien, mais il maintient son opinion sur la démission des fonctions de professeur, qui n'aurait, à ses yeux, qu'un rapport tout accidentel avec la conversion.

L'article de Loofs (1) est moins conservateur. On y retrouve plutôt les opinions de Harnack : conception évolutionniste de la conversion, méfiance à l'égard des *Confessions*; les renseignements que donnent les *Dialogues* sont plus exacts. La conversion fut plutôt philosophique. La concordance du néoplatonisme avec le christianisme fit d'Augustin un chrétien. Un accident de santé poussa sa barque dans le port de la philosophie. Même à Cassiciacum, sa prédilection pour les Psaumes ne prouve pas qu'il eût déjà à ce moment la compréhension des Écritures.

Un esprit plus hardiment novateur s'affirme dans la thèse de M. Gourdon (2). La précision du plan en facilite l'exposé. L'auteur étudie d'abord la conversion d'après les

(1) *Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche*, 1897.

(2) Louis Gourdon, *Essai sur la conversion de saint Augustin*. Cahors, 1900.

Confessions, puis d'après les *Dialogues* ; il pose ensuite le problème des divergences par juxtaposition des textes et reconstitue un troisième récit qu'il intitule : La conversion d'après l'histoire. Il lui assigne un *terminus ad quem* excessif mais certain : 400 ; et un *terminus a quo* : avant 386. Son point de vue est donc largement évolutionniste.

Quelques points méritent d'attirer l'attention. Augustin, étudiant, est rebuté par les Écritures et par l'Église qui imposait ses dogmes et lui demandait d'abdiquer sa pensée personnelle. Cette opinion est basée sur une citation de la préface du *De utilitate credendi*. M. Gourdon la donne en français d'après la traduction de Hatzfeld, p. 18 : « Ce qui me décida à les suivre (les manichéens) et à les écouter assidûment pendant près de neuf années, rejetant la religion sainte qui m'avait été enseignée dans mon enfance, c'est qu'ils assuraient que, tandis que l'on nous imposait le joug d'une croyance superstitieuse, qu'on nous obligeait à croire les choses sans les comprendre, ils ne demandaient à personne de croire sans avoir éclairci la vérité de telle façon qu'elle devînt évidente ».

L'opinion des manichéens prend-elle, aux yeux de M. Gourdon, une valeur absolue ? Déjà dans l'énumération des *Dialogues*, au chapitre II, l'auteur s'arrête à cette phrase de la préface de la *Vita Beata* : « nam et superstitio quaedam puerilis me ab ipsa inquisitione terrebat », et il interprète cette superstition puérile par : religion chrétienne (1). Il juge d'ailleurs le christianisme du IV^e^ siècle avec une extrême sévérité. La piété qui se dégage des *Confessions*, dit-il, est une piété saine, supérieure à la religiosité grossière ou naïve de la plupart des chrétiens de son temps (2). Il reproche à Wörter de s'appuyer sur les *Confessions* pour réfuter les *Dialogues* ; c'est méconnaître, dit-il, le point de vue historique ; mais lui-même s'appuie sur les *Dialogues* pour nier la valeur documentaire des *Confessions*. Il se

(1) *Ibid.*, ch. II.
(2) *Ibid.*, ch. V.

sert de ce document déprécié, faute d'autres textes, et l'abandonne sitôt que les renseignements lui semblent « faux » (1). A Milan, Augustin n'admire Ambroise que pour sa sérénité d'âme (cet Ambroise qui, d'ailleurs, ne comprend jamais les textes sacrés), mais ni les dogmes catholiques, ni la philosophie chrétienne ne l'attirent (2). Le jour où il s'écria : « Je suis philosophe, c'est-à-dire néoplatonicien », il s'écria du même coup : Je suis chrétien. Il faisait naïvement du Christ un néoplatonicien et de Platon un chrétien d'avant l'ère chrétienne. C'est l'événement le plus important de sa vie (3).

Après la scène du jardin, exposée comme un moment de trouble, Augustin quitte Milan pour des raisons de santé. Il inaugure une vie philosophique. Il est en progrès moral et vit dans la chasteté. Quelques lueurs chrétiennes commencent à poindre. Le nom du Christ se rencontre sur les lèvres des interlocuteurs de Cassiciacum, ils ne savent pas ce qu'il y a de divin dans sa personne ni dans son œuvre, mais ils soupçonnent qu'ils ont là un grand mystère à sonder.

Rien ne rappelle le pieux et ardent néophyte des *Confessions*.

L'an 390 ouvre la phase chrétienne avec le *De vera religione*. Augustin devient homme d'Église, et la conversion est close, en 400, avec la rédaction des *Confessions*. Mû par un sentiment profond de son péché, il pousse vers Dieu un cri de détresse. Depuis longtemps, sans le connaître, il lui avait consacré sa vie. Maintenant qu'il l'a trouvé, il se livre à lui avec des transports d'allégresse. Faisant un retour sur son passé, il y voit quelques sommets lumineux : Hortensius, Ambroise, ses entretiens avec sa mère. Un sommet lui semble partager sa vie en deux versants. Il donne à ce jour une importance, à cette crise

(1) *Ibid.*, p. 71.
(2) *Ibid.*, p. 71.
(3) *Idid.*, p. 73.

une valeur exagérée. Ce n'est qu'un seul moment de son développement intellectuel et religieux. Il voit dès lors le passé à travers le présent; il attribue au professeur de rhétorique de 386 les pensées et les sentiments de l'évêque de l'an 400.

L'ordre chronologique demande de mentionner ensuite une étude qui, sans aucune intention de polémique, se rattache cependant à notre question. Il s'agit du chapitre que consacre Misch aux *Confessions* de saint Augustin dans son *Histoire de l'autobiographie* (1). Suivre l'auteur dans ses explications parfois assez subtiles serait sortir du cadre d'un exposé succinct. Qu'il suffise de signaler le point de vue général, c'est-à-dire la conception des *Confessions* comme une réalité des phénomènes transposée dans un au-delà métaphysique, la forme de l'autobiographie étant donnée ici par la conception philosophique de son auteur. Celui-ci, en effet, a bien moins l'intention de raconter des épisodes personnels que d'éveiller le sentiment religieux chez ses lecteurs. Remontant aux œuvres de jeunesse, Misch y voit l'état d'âme d'un homme qui, sorti victorieux d'un combat intérieur, et sûr de se trouver dans la voie de la sagesse, discute diverses opinions philosophiques pour s'expliquer à lui-même la vie qu'il sent en lui (1). Pas de combat entre la foi et la science, pas d'abîme comme chez Pascal, l'autorité des Livres saints agissant d'accord avec le néoplatonisme considéré par Misch comme le facteur essentiel de la conversion.

Les *Confessions* sont une œuvre d'art dans laquelle Augustin condense ses convictions religieuses acquises au courant des dix années antérieures. Sa conception du

(1) Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie. Augustins Bekenntnisse*, p. 402 à 440. Leipzig, 1907.

(2) « Nun suchte er in der Auseinandersetzung mit den grossen philosophischen Denkrichtungen, mit der akademischen Skepsis, mit Cicero, der hellenisch römischen Stoa, mit dem Neuplatonismus, sich das Leben zu deuten, das er in sich trug. »

péché et de la grâce étant prise comme base de l'histoire de son âme, les faits de sa vie servent d'exemples, de points d'appui à sa théorie, et l'antithèse vivement sentie entre ses sentiments religieux d'alors et ses expériences néoplatoniciennes, s'exprime par les notions d'humilité et d'orgueil. Les riches acquisitions de son âme, fruit de tant d'années de travail, Augustin les rattache directement et logiquement à son premier contact avec le surnaturel, c'est-à-dire à sa conversion. Et c'est ce qui donne à son œuvre l'unité et le fini.

L'éditeur anglais des *Confessions*, Gibb (1), n'apporte à la controverse aucune solution précise. Son point de vue est celui de la tradition. Il a lu Gourdon et Boissier, et il se demande pourquoi Augustin aurait dû mener à Cassiciacum une vie toute de pénitence ou toute de philosophie. La philosophie avait été son bon génie sur le sentier de la foi chrétienne. Il n'avait pas de motif pour y renoncer.

Le commentaire, riche en citations de Plotin, tend à prouver que les infiltrations néoplatoniciennes, en tant qu'assimilables au christianisme, persistèrent dans la pensée d'Augustin jusqu'à l'époque des *Confessions* et au delà.

(*A suivre.*)

H. Gros.

(1) John Gibb, *The confessions of Augustine*. Cambridge, 1908.

La *Somme* d'Ulrich de Strasbourg

La publication de la *Somme* d'Ulrich de Strasbourg, que nous avions annoncée aux lecteurs de la *Vie Spirituelle*, est en excellente voie et sur le point d'aboutir. On peut prévoir pour un avenir très proche la publication de ce document si important pour l'histoire de la théologie médiévale et du sentiment religieux.

Rien n'a été épargné par J. D. pour rendre cette publication parfaite du point de vue paléographique, puisque tous les manuscrits connus de la *Summa de Bono* ont été collationnés.

Voici pour nos lecteurs, publiés par J. D., quelques chapitres sur la méditation qui forment comme un joyau de cette *Somme*. On pourra ainsi se rendre compte de l'importance de cette publication, qui s'imposait, et de l'intérêt qui s'y attache.

G. Théry, O. P.

Extrait du Livre VI (Traité IV) de la *Summa de Bono* d'*Ulrich de Strasbourg*, d'après le manuscrit *latin 15901* de la Bibliothèque Nationale.

Chapitre VII

[f° 193 r. 2] De devotione, et in communi de meditatione inquantum est origo devotionis, et de delectatione et de jubilo qui sequitur devotionem.

Devotio vero quam dicimus offerri Deo in cultu latrie duplex est, scilicet devotio delectationis in Deo per ejus fruitionem, et hec est actus caritatis, et frui quod est inherere amore alicui rei propter se, ut dicit *Augustinus*; est predicto modo materia latrie.

Est etiam devotio mentalis orationis, et hec est actus latrie inquantum Deum cognoscimus esse auctorem omnium bonorum que desideramus et liberatorem a malis quibus premimur et inquantum tali affectu offerimus mentes nostras Deo effundendo coram illo corda nostra. Ut dicit *Crisostomus, super Mat. lib. I* : Vere nichil dignius est quod offeramus Deo quam pura oratio : quidquid enim aliud obtulerimus est de nostris ; oratio vero est de nobis.

Et sic patet quod devotio est unus ex specialibus actibus latrie. Hanc mentalem orationem describit *Hugo de Sancto Victore*, dicens : mentis devotio est conversio in Deum ut in eum [f° 193 v. 1] qui solus sua virtute potest satisfacere desideriis nostris.

Unde cum devotione convertimur ad aliquem sanctorum secundum illud *Job V* : Voca si est qui tibi respondeat et ad aliquem sanctorum convertere.

Convertimur in Deum quia ad sanctum convertimur ut ad mediatorem votorum nostrorum ad Deum. Et ubi sic est unum propter alterum. Utrobique est tantum unum et sic per hoc non exhibetur latria sanctis per pium et humilem affectum affectantem aliquid obtinere a Deo qui affectus est pius ex consideratione divine clementie et est humilis ex scientia infirmitatis sue ut ipse idem exponit fide, spe et caritate subnixa, quia ut idem exponit se neque homo per devotionem ad Deum se converteret nisi crederet ab eo salvari posse secundum illud *Rom. X* : Quomodo invocabunt in quem non credunt. Et speraret eum misereri velle, et non vellet eum plus quam mala sua diligere, dicit autem plus quam mala sua. Quia ipse ibidem dicit meditatio assidua scientiam qua homo ad cognitionem sui illuminatur scientiam compunctionum qua ex consideratione malorum suorum cor interno dolore tangitur. Compunctio autem devotionem parit. Devotio vero orationem perficit. Et hoc intelligendum est quantum ad primam originem devotionis in nobis primus enim motus devotionis est devotio cordis contriti et humiliati quod est tale sacrificium quod Deus ipse nunquam despicit.

Alii autem motus devotionis qui sunt ad bona [f°193 v.2] aliqua vie vel patrie obtinenda non nascuntur immediate ex contritione, sed ex meditatione et scientia.

Ex hoc enim quod homo in meditatione considerat bonitatem rerum considerandarum quas sibi de esse conspicit per scientiam supra dicto modo dictam exardescit ad devote petendum talia a Deo secundum illud *Psalm.* : In meditatione mea exardescit ignis.

Ex hiis patet quod meditatio contemplationis est causa devotionis ingerens affectum objectum desiderabile quo movetur.

Ulterius quoque devotio est causa delectationis secundum illud *Psalm.* : Memor fui Dei et delectatus sum illa scilicet memoria devotionis de qua premisit : Voce mea ad Dominum clamavi. Unde alia littera habet : Memor fui Dei et garrivi. *Glossa* garrivi nam quod proprie dicti sunt qui accedente letitia nec volunt nec possunt tacere. Hoc autem est ex quatuor rationibus, scilicet ex objecto summe delectabili in quod convertimur per devotionem, hoc enim est summum bonum : et ex honestate operis hujus quod est opus virtutis latrie, quia ut dicit *Ambrosius* : hujusmodi propter se appetuntur ; et ex spe exauditionis quia desiderium suum justis debetur ut dicitur *Prov. X*, et in *Psalm.* : desiderium pauperum exaudivit Dominus ; et ex augmento meriti eterne retributionis.

Ad hoc enim multum valet deprecatio justi assidua. *Jac. V.* Et quanta sit hec delectatio [194 r. 1] in delectabilibus, patet ex hoc quod devotio ad pacem delectationis ponit etiam amaritudinem amarissimam contritionis ut possit vere penitens dicere illud *Ys. XXXVIII* : Domine, si sic vivitur etc. Unde dicitur in *Psalm.* : Convertisti planctum meum in gaudium michi etc. Quia spes venie obtinende per planctum penitentie tanto maiori gaudio penitentem consolatur quanto magis ipsa venia ab ipso affectatur.

Et ideo dicit *Augustinus in libro de penitentia* hic semper doleat et de dolore gaudeat. Et non dubitat quisquam de

predictis propter verbum *Philosophi* dicentis *in Ethic.* quod delectatio expellit tristitiam et que contraria et que contingens quia hoc verum est quando ista sunt disparata sed quando unum est materia alterius sicut est in proposito tunc possunt simul inesse eidem et unum eorum auget alterum. Quanto enim quis amarius penitet, tanto securiori spe gaudet de venia. Et econverso quanto plus gaudet de venia, tanto plus nititur penitere.

Excellens autem gaudium quod ex devotione nascitur. Vocatur jubilus in Scriptura. Et sicut dicit *Greg. in Moral. lib. XXXIIII.* Jubilus dicitur cum ineffabile gaudium mente concipitur quod nec possit abscondi nec sermonibus aperiri. Et tamen quibusdam vocibus preditur quamvis nullis proprietatibus exprimatur. Et huius rationem dat *Augustinus super Psalm.*, dicens : Qui jubilant in cantilenis quomodo jubilant in divinis velut inter cantica verbis expressa exundante letitia cum dicende non sufficit lingua. Perutilis est ergo meditatio ex qua [194 r. 2] tanta bona nascuntur. Unde dicit *Crisostomus super Johannem, Homel. III* : Nichil est ita terribile dyabolo et hiis que imponuntur ab eo cogitationibus ut mens divina meditans. Et huic fonti semper impotens scilicet quia non solum per talem occupationem obstruitur aditus demoni et ejus immissionibus ad domum non vacantem sed etiam quia magis devotio ex assidua meditatione conservata invisa est ei.

Dicitur autem meditatio quasi mentis dijudicatio, quia mens dicitur a meciendo et excogitando et dijudicando, ut dicit *Damasc., lib. II, cap. XXIII.* Et hoc ibidem exponit, dicens primus motus scilicet intelligibilis in intellectum, intelligentia dicitur. Que vero circa aliquid est intelligentia per conversionem intellectus super speciem intelligibilem conceptam intentio vocatur, non illa que est intellectus practici que est intentio finis, sed que est intellectus speculativi qua tenditur in notitiam alicujus rei; que scilicet intentio permanens in opere intellectus et figurans animam ad id quod intelligitur ad illam operationem intellectus quam *Avic.* vocat fidem, id est consensum in

id quod mente conceptum est, excogitatio scilicet nominatur. Excogitatio autem in eodem manens secundum illam diligentiam de qua subdit et per seipsam sine doctore vel disputatione cum alio examinans id quod creditur ad principia naturaliter nobis inserta an falli possit in eo quod credidit et dijudicans examinatum φρόνησις nominatur, id est sapientia quia est causa sapientie et hoc nos supra vocavimus meditationem. Φρόνησις autem dilatata per ordinationem sui ad diffusionem in exteriora facit cogitationem ενδίαθετον (1), id est interius dispositum sermonem nominatum quomodo determinantes dicimus motum anime plenissimum in excogitativo fientem sine aliqua enunciatione ex quo prolatum sermonem ayunt provenire.

Ex hiis patet intellectus descriptionis meditationis quam ponit *Hilarius super Ecc. Homel. 1ª* dicens : Meditatio est assidua et sagax, acuta investigatione rationum retractatio id est iterata tractatio cogitationis aliquid vel involutum aliquibus obscuritatibus explicare nitens ipsi meditanti vel occultum ex sua altitudine penetrate scrutans, id est scrutinio nitens. Nos autem meditationem que causat devotionem non accipimus in ea generalitate quam sonant supra verba *Damasc.* et jam dicte descriptionis quia talis meditatio est in cujuscumque rei cognitione et cujuslibet scientie consideratione, quia ut dicit *Ysidorus, lib. IV de Summo bono, cap. VIII* : Omnis perfectus ex lectione et meditatione procedit, que enim nescimus lectione discimus, que autem didicimus meditatione conservamus, sed solam intelligimus meditationem divinorum non ad sciendum tantum sed ad provocandum affectum in eorum desiderium ordinatam sicut etiam contemplatio.

A qua vita contemplativa denominatur vita contemplativa denominatur non [194 v. 2] dicit omnem intuitum mentis sed tantum illum qui est divinarum. Idem enim est contemplatio quod meditatio precipue secundum quod meditatio sumitur communiter pro omni investigatione

(1) Ms. : endiachentū.

divinorum sive propter cognitionem sive ad devotionem. Qualiter autem meditatio explicet involuta et penetret occulta exponit idem *Hil. in lib. de triplici meditatione* per aliam descriptionem dicens : Meditatio est frequens cogitatio modum et causam et rationem investigans : modum quidem quid sit; causam quare; rationem quomodo. Primum scitur per diffinitionem. Secundum per demonstrationem *quia est*. Tertium per demonstrationem dicentem quid et *propter quid*. Istud autem, scilicet involuta evoluere et occulta penetrare, attribuitur soli meditationi quia ipsa sola hoc perficit in omnibus modis cognoscendi divina.

Nam ut dicit *Richardus in lib. de Trin.* : Rerum notitiam consequimur triplici modo : experiendo, rationando, credendo. Nec obstat huic divisioni alia divisio *Bernardi* dicentis *in V lib. de Consideratione* quod ea que supra nos sunt tribus modis investiganda sunt : opinione, fide, intelligentia. Quia ipse abmittit experimentum et duo membra sue divisionis, scilicet opinio et intellectus comprehenduntur sub secundo membro predicte divisionis quia si ratiocinatio est ex similibus verisimilibus sive probabilibus generat opinionem.

Si autem est ex necessariis generat, certam intelligentiam. Unde *Bernardus* subdit ibidem [195 r.1] : fides innititur auctoritati. Opinio verisimilitudinis, intellectus rationi hec etiam sunt in cognitione divinorum quia *Bernardus* dicit causa esse in investigatione eorum que supra nos sunt. Experientia vero est in divinorum degustatione in qua venit sponsus ad animam ut tangat eam, non ut solum videatur ab ea, ut dicit *Hugo in lib. de arrha anime*.

Unde de sanctissimo duce in divinis Jerotheo dicit *Dyon.*, *II cap. de divinis nominibus*, quod ex quadam doctus est diviniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens divina et ex compassione ad ipsa ad indocibilem et misticam ipsorum perfectus est unitionem et fidem et tamen per meditationem oportet ex principiis acceptis per experientiam procedere ad divinorum cognitionem intelligentia enim opus in visione *Dan. decimo*.

Chapitre VIII

De meditatione in speciali, et de speciebus et de diffinitionibus orationis mentalis que ipsa gignitur et de comparatione horum adinvicem.

Credere etiam duplex est sicut et fides duplex est ut dicit *Dam., IV lib., cap. II,* scilicet fides que est nostre mentis que est ex auditu cum audientes divinas scripturas credimus doctrine spiritus.

Et de hac patet quod non est sine meditatione ex quo est ex doctrina scripture. Et fides que est carismatum species id est quam *Apost.* enumerat inter carismata spiritus cum dicit : alii fides in eodem spiritu, *I Cor. XII,* que est substantia rerum sperandarum, *Hebr. XI.*

Et hec quidem, ut dicit ibidem *Dam.* est indiscabilis [195 r. 2] id est inhesitabilis et individicabilis per rationem sufficientem humanam spes eorum que a Deo annunciata sunt et functionis et petitionis nostrarum.

Sicut dicitur *Jac. I* : postulet autem in fide etc. et est non inquisitus consensus. Et ut idem dicit *III cap. ejusdem libri* secundum demonstrativam inquisitionem tamen non est omnino sine inquisitione meditationis, ex eo quod ipsa prime veritati innititur in quo facto oportet cavere ne credatur omni spiritui sed oportet probare spiritus, an ex Deo sunt.

Et hoc non est sine sollerti meditatione.

Quamvis autem fides non habeat meritum. Unde humana ratio, id est sumpta ex principiis naturalibus prebet experimentum sufficientis et indubitabilis probationis, ut dicit *Greg.* tamen rationes sumpte ex principiis fidei exquirende sunt ad intelligendum et defendendum id quod fide tenemus ad intelligendum quidem quia fides ad hoc prima est. Unde *Ys. VII,* ubi nos habemus : Si vero credideritis non permanebitis, transtulerunt *LXX* : « Si

non credideritis non intelligetis », et ad jugem profectu in hoc intellectu movet nos *Psalm.* dicens : Querite Domi num et confirmamini. Querite faciem ejus semper *Dam. lib. I, cap. XIV* faciem Dei intelligimus eam que per ope rationes ejus manifestationem. Quia nostra manifestati per faciem fit ad defendendum vero ut parati simus sem per ad satisfactionem omni petenti nos rationem de ea qu in nobis est fide et spe *I Petr. III.*

Et [195 v. 1] patet quod ad hoc non sumus apti nisi i lege Domini meditemur die ac nocte in cujus figuram pre cipitur *Exod. XXV* quod vectes semper sint in circuli arche nec unquam extrahantur ab eis. Unde dicitur *Deut VI* : Erunt verba hec in corde tuo et narrabis ea filiis tu et meditabis sedens in domo tua.

Sunt autem quatuor genera meditationum, scilicet i creaturis, in scripturis, in Deo, in moribus. De medita tione in creaturis absolute; in suis naturis acceptis ve sumptis non loquimur modo. Quia hoc ad seculares scien tias pertinet vel ad sapientiam carnis, quia in creaturi non cogitamus naturalis infirmitatis subsidium sed libidi nis oblectamentum. Sic enim creature Dei in odium fact sunt sed prout creature sunt nobis prime ad notitiam crea toris per admirationem secundum illud *Sap. XIII* : Si vir tutem eorum et opera numerati sunt intelligant ab illi etc. Admiratio enim est cum effectus conspicitur cuju causa ignoratur. Et ideo admiratio generat questionem d causa et questio investigationem ; investigatio, inventio nem. Et ideo dicit *Philosophus, I Met.*, quod propter admi rari inceperunt primi philosophari, et hec admiratio it est in parvis rebus sicut in magnis. Unde dicit *Hier. supe Psalm. XCI* : Ego sic miror Deum in elephante quomod in formica sic illum in camelo predicto quomodo in culice De hac meditatione dicitur *Rom. I* : [195 v. 2] Invisibili Dei a creatura mundi etc. Quod exponit *Hugo, in lib. a tribus dictis*, dicens : Tria sunt invisibilia Dei scilice potentia. Unde dicit sempiterna virtus ejus hanc manife tat inmensitas creaturarum in multitudine et magnitudin

Infinite enim necessario virtutis est qui hec suo jussu creavit et portat verbo virtutis sue. Item sapientia quam ostendit decor creaturarum non solum cujuslibet creature in se qui decor consistit in consona proportione omnium ad perfectionem rei pertinentium. Sed potius decor ordinis universi quia sapientis est ordinare, ut dicitur *primo Met.*, ideo enim dicitur in *Psalm.* : Quam magnifica sunt opera tua, Domine, omnia in sapientia fecisti, et hoc dicit postquam descripsit ordinem universi. Hanc meditationem docet sapiens, *Sap. XIII,* cum dicit : quorum si specie delectati Deos putaverunt etc. Amplius bonitas sive benignitas quam manifestat utilitas creaturarum que ut dicit *Hugo* ibidem constat in apto et grato et commodo et necessario. Aptum est quod venit per similitudinem ad rem cui est utile. Gratum est quod placet ex suis conditionibus bonis ex quibus delectat. Commodum quod prodest, scilicet ad bene esse. Necessarium sine quo quid esse non potest. De hac meditatione dicitur in *Psalm.* ad videndum in bonitate electorum etc. hec duo scilicet sapientiam et bonitatem comprehendit *Apostolus*, [196 r. 1] cum dicit : Et divinitas, quia hoc est nomen providentie ad quam movet amor, ut dicit *Dyonis.* et quam regit sapientia. Sunt autem tres modi hujus contemplationis, scilicet considerando creature quid ex se sit, scilicet vanitas. *Eccl. primo.* Eo quod, ut dicit *Greg. in Moral.* : Ex nichilo facta sunt omnia et rursus ipsarum essentia ad nichilum tenderet nisi ea auctor omnium regiminis manu teneret.

Et consideratio creature quid sit ex dono creatoris scilicet similitudo creatoris per quam ipsum investigamus.

Sic enim omnia clamant : Ipse fecit nos et non ipsi nos, ut dicit *Augustinus in lib. Conf.*

Et consideratio quomodo Deus utatur creaturis ad judicia sua implenda sive pro sua misericordia beneficia largiendo, sive pro nostro merito irrogando supplicia. Et ut dicit *Hugo in lib. II de Archa Noe* : in hoc ultimo genere contemplationis creaturarum audimus creaturam tribus modis nobis loquentem scilicet : accipe beneficium, redde debitum, fuge supplicium.

In meditatione vero in scripturis hic ordo est quod lectio materiam ministrat, memoria coaptat intellectui nostro. Unde dicit *Gregorius Nazanzenus in Apol. lib: II* : Mos mihi est singula revocare ad memoriam que video. Spiritus operatio componit per consensum in id quod aptatum est, quia, ut dicit *Bernardus* : Quo spiritu scripture facte sunt eodem legi desiderant et intelligi nunquam enim ingredieris sensum Pauli donec usu bone intentionis spiritui ejus imbiberis. Hec meditatio est quadruplex secundum quatuor sensus scripture, scilicet literalem, tropologicum, allegoricum, anagogicum, de quibus diximus supra primo libro.

Et sicut dicit *Chrisostomus super Johannem, Homel. XV* : mundana tempus habent determinatum. Doctrine vero de superiori philosophia nequaquam sed omne tempus fit ejus dicente *Psalm.* : In lege ejus meditabitur die ac nocte. Quod non est intelligendum de ipsa lege secundum se sed secundum quod ipsa est regula omnium agendorum docens nos omnia facere in gloriam Dei.

Sic enim in omnibus que gerimus in sompno, cibo, potu et similibus hanc regulam intuemur alioquin non solum impossibile esset hoc dictum impleri verum etiam perversum esset, quia dicit *Ysid., lib. III de summo bono, cap. VIII* : orationibus mundamur, lectionibus instruimur, utrumque bonum est sed liceat si non liceat melius est orare quam legere.

Insuper oportet intendere operibus vite active, et ut colligitur ibidem ex *Ysid.* hec meditatio ad quatuor valet. Nam intellectum erudit a vanitatibus mundi; abstractum hominem ad amorem Dei perducit. Accensi enim in amorem sapientie tanto vana spes mortalitatis hujus nobis vilescit, quanto amplius legendo spes eterna clarueri t. Item provocat ad agendum ob amorem Dei quod intellexi-mus. Quia aliter [196 v. 1] teste conscientia interius accusatur et confunditur secundum illud *Psalm.* : Tunc non confundar cum prospexero etc. Nam, ut dicunt *Greg.* et *Ysid.* : Graviter unusquisque confunditur quando mandata

Dei legendo vel audiendo respicit que vivendo contempnit. Item valet ad docendum alios id quod meditando scrutatus est *I Tim. IV* : hec meditatione in hiis esto ut profectus tuus etc.

Et sicut etiam colligitur ex *Ysid. in eodem libro.* Multa sunt que cooperantur meditationi, tam ad intelligentiam scripturarum quam etiam ad memoriam intellectorum, scilicet assiduitas legendi, quia illa non solum sensum scripture sancte aperit eo quod sicut dicit *Ysidorus* : Nemo potest sensum scripture intelligere nisi legendi familiaritatem, sicut scriptum est *Prov. IV* : Ama illam et exaltabit te etc. Sed etiam legenti ingenium auget. Etiam si ex natura sit tardioris ingenii ut dicit *Ysid.*, quia ut dicit *Victorinus* : natura potentem ars abilem usus facilem reddit artificem.

Secundum sit ocium a cura terrena que sollicitudinibus terrenis obnubilatur et caligat oculus mentis *Ecc. XXXVIII.* Sapientia scribe in tempore vanitatis, et qui minoratur actu etc. *Psalm.* : Vacate et videte quoniam ego sum Deus.

Tertium est fides, quia ipsa est lux sub qua cernuntur singula misteria fideique in scriptura leguntur, et econtrario infidelitas excecat mentem ut radius scripture ab ipsa conspici nequeat secundum illud *Ys. VI* : Exceca cor populi hujus, etc.

In solis enim [196 v. 2] fidelibus, ut dicit *Ysid.*, religata est lex secundum illud *Ys. VIII* : Liga testimonium, signa legem in discipulis meis.

Quartum est humilitas qua destruimus omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi, *II Cor. X.* Unde dicit *Ysidorus* : nunquam consequitur legendo perfectam scientiam arrogans quia nube superbie propeditur *Mat. XI* : Abscondisti hec a sapientibus et prudentibus, etc. *Psalm.* : Delectatio sermonum tuorum illuminat, etc.

Quintum est spiritualis intelligentia scripture quia littera est velamen occultans lumen vultus Moysi, id est lumi-

nose intelligentie legis secundum illud, *II Cor. II.*: Et non sicut Moyses ponebat velamen super faciem suam. *Psalm.* Revela oculos meos.

Sextum est collatio sine contentione et sine artificiosa proportionum subtilitate quia illa callidis subreptionibus rethia tendit, ut dicit *Ysidorus* et contentio relicto sensu veritatis lites generat collatio vero adhibita lectioni maiorem intelligentiam prebet ut dicit *Ysidorus* ymmo ut idem dicit : Melius est conferre quam legere. Quia objectionibus sepe veritas latens in lectione approbatur. Ideoque dubitare de singulis non est inutile ut dicit *Philosophus*. Unde ad *Galat. II* : Contuli cum illis evangelium quod predico, etc.

Preter illas meditationes de Deo ,que sunt per speculum creaturarum [197 r. 1] et per enigmata scripturarum est tertia meditatio in Deo quando scilicet mens paulisper per has scalas ascendit et in summitate scale Deum innixum scale cum Jacob invenit *Gen. XXVIII.* Et cum sponsa paululum pertransiens omnes creaturas etiam ipsos custodes angelos invenit quem diligit ex animo. *Cant. III.* Per hanc meditationem angeli id est contemplativi ascendunt et descendunt in scala creaturarum secundum diversos modos investigandi Deum, scilicet per affirmationem et per negationem.

Sicut enim dicit *Dyon. cap. II de mistica theologia* et nos exposuimus supra, *primo libro*, oportet ablationes id est negationes laudare contrarie id est econverso quam positiones id est affirmationes et enim ipsas scilicet positiones a primis incipientes, scilicet que in Deo sunt et per media ad ultima descendentes ponebamus scilicet *lib. de divinis nominibus et in lib. de divinis ypostasibus*, id est suppositis sive personis et hoc est propter gradualem tam et ordinatum descensum luminum a Patre luminum, et iste est descensus in scala predicta. Hic autem scilicet in negationibus que ad misticam theologiam pertinent ab ultimis in ordine creaturarum ad principaliora ascensus facientes et per media scilicet hec principaliora.

Rursus ascendens ad extrema secundum hunc ordinem

ascensus qualiter divina sunt extrema omnia auferimus id est negamus a Deo ut revelate cognoscamus, scilicet secundum nostri intellectus [197 r. 2] facultatem illam ignorantiam id est divina a nobis plus ignorata quam scita, et iste est ascensus in hac scala et inquantum iste ascensus terminatur in Deo sic meditatio nostra est in Deo omnibus aliis abjectis, sicut docet *Augustinus, in libro de Trinitate,* dicens : Bonum est hoc; bonum est illud tolle hoc et illud et vide si potes ipsum bonum scilicet prout est emanatio divina existens in Deo ut in causa prehabente in se excellenter ipsam perfectionem bonitatis, sicque videbis Deum non alio bono bonum sed omnis boni bonum, non formaliter sed efficienter et finaliter, et ideo bonum omnium creaturarum prout in Deo Deus est sicut etiam creatura in creatore est creatrix essentia secundum illud *Joh. I.* Quod factum est in ipso vita erat. Sic autem intellectum ingressum sine litteratura in potentias Domini sequitur affectus gustans ea que intellectus vidit.

Quod figuratum fuit *Joh. XX.* In hoc quod Petrus, qui interpretatur *cognoscens*, prior intravit in monumentum et tunc introivit, et Johannes, qui interpretatur *in quo est gratia,* et in tali meditatione infunditur anime letitia spiritualis et igniti cordis excessus et tam ineffabilia quam inaudita solacia gaudiorum ut dicit *Abbas Chaeremon* (1) *in collationibus patrum*, et in hiis venit sponsus ad animam ut tangat eam experimentali sua presentia, secundum illud *Cant. V* : Venter meus intremuit ad tactum ejus, ut [197 v. 1] dicit *Hugo in lib. de Arrha anime* : Et venit non ut impleat desiderium, sed ut trahat affectum, non ut totum fundat se, sed ut gustando prebeat se ut *ibidem* dicitur de quo gustu dicit *Augustinus XI lib. Conf.* : Quid est quod mulcet michi et percutit cor meum sine lesione, et inhorresco inquantum dissimilis ei sum, et inardesco inquantum similis ei sum, et aliquando intromittit me in affectum multum introrsum ad nescio quam dulcedinem

(1) Ms. : Chirimon (Chi'mō)

que si perficiatur in me nescio quid erit quod vita ista non erit.

Et intellectus super hanc experientiam conversus per ipsam ascendit ad divinissimam Dei cognitionem, ut supra de sancto Jerotheo diximus secundum illud *Psalm.* : Gustate et videte. Quia, ut dicit *Bernardus Homel. XXII super Cant.* : In hujusmodi unctionibus non capit intelligentia nisi quantum attingit experientia; hec meditatio solius mentis est qua est supremum in anima, quia sola altissima potentia peccatum altissimum actum et ideo ad eliciendum hunc actum oportet ipsam mentem esse separatam ab omnibus extraneis scilicet a corpore, a sensibus, ab omnibus sensibilibus, a curis, ab obtenebratione viciorum et obnubilatione passionum, ut solus Moyses intret in divinam caliginem, que divina caligo est inaccessibile lumen in quo habitare Deus dicitur, ut dicit *Dyon. in Epist. ad Jerotheum*, secundum illud : Dominus dixit ut inhabitaret in caligine. Et *Apostolus* dicit : Lucem habitans inaccessibilem. Ex hiis enim sequitur [197 v. 2] quod illa caligo sit lux inaccessibilis ut diximus, et secundum hanc omnium abjectionem, dicit *Augustinus* quod inter Deum et mentem nichil est medium, sed tamen quia nec sic cognoscitur sicuti est sed sicut apparet menti in lumine infuso vel in unctione docente de omnibus, ideo sic bene dicit *Dyon. in Epist. ad Gaium*, quod si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, scilicet sicuti est non ipsum vidit, scilicet per essentiam sed aliquid eorum que sunt ejus, scilicet immissionis. Unde dicit *Gregorius Nazianzenus*, Deus cujus esse est quoddam sine fine substantie pelagus solo mentis intuitu potest contemplari.

Et hoc subtili admodum et perexigua inspectione, non ex hiis que in ipso sunt, sed ex hiis que circa ipsum sunt, ita ut ipsa veritatis species non tam ex seipsa quam ex hiis que sibi sunt proxima contemplatur, et sic patet hoc non contrariari ei quod diximus aliquam Dei meditationem esse in Deo nec talis scrutator est scrutator majestatis qui opprimetur a gloria, quia ipse tantum querit Deum cognos-

cere quam incognoscibilis est a nobis per dicta media, nec ultra suam facultatem extendit se ut velit vestigia Dei comprehendere et usque ad perfectum omnipotentem reperire. *Job XI* ut facit perscrutator majestatis. Sed sicut dicit *Dyon. in Epist. ad Jerotheum* : cognoscit [198 r. 1] Deum esse post omnia sensibilia et intelligibilia, id est super ipsa et prophetice dicitur : Mirabilis facta est scientia tua ex me, etc.

Ad istam meditationem est nobis altera scala, sacra scriptura cum a sensu litterali ascendimus in moralem quo mores nostri ordinantur.

Et ut ad allegoriam fidei purus animus ascendere possit et inde ascendit ad anagogiam in qua credita intelligit in Deo et jugi meditatione semper in hoc proficit.

Quarta meditatio que est de pertinentibus ad mores circa tua versatur, scilicet circa statum proprium et circa notitiam virtutum et viciorum que nobis vicia faciat abhominabilia et odiosa secundum illud *Psalm.* : Iniquitatem odio habui et abhominatus sum. Et virtutes nobis faciat desiderabiles et honestas et dirigat nos in operando, quia mandatum lucerna est et lex lux. Et tertio est, circa exempla sanctorum quibus similiter instruimur et excitamur. Quia ut dicit *Greg.* : Exempla sanctorum docent nos intellectum divinorum mandatorum.

Ex multis autem constat status hominis ad quem oportet meditationem hominis diffundi ut homo seipsum cognoscat, que tamen omnia in genere sub quatuor conditionibus comprehenduntur que sunt penales miseria ne dicantur nobis illud *Apoc. III* : nescis quia tu es miser et miserabilis etc. peccata preterita et cotidie congru-[198 r. 2] entia, ut secundum *Psalm.*, peccata nostra coram nobis sunt semper. Nec unquam ita de venia presumamus, quod de commissis sine timore simus qui timor semper nos humiliet cum *Apostolus* rememoretur peccata sua, etiam per baptismum certitudinaliter remissa, dicens : qui prius blasphemus fui, etc. *I Tim. I.* Hanc enim veritatem confessionis diligit Deus, ut dicitur in *Psalm.*

Tertium sunt defectus imperfectionum nostrarum ut possimus dicere illud *Thren. III* : Ego vir videns paupertatem meam, ut scilicet eos per oppositas perfectiones evacuere curemus vel si ad hoc nobis gratia denegatur sicut apostolo dictum est : Sufficit tibi gratia mea, tamen ex eorum consideratione humiliamur ut virtus in infirmitate perficiatur *II Cor. XII*.

Quartum sunt profectus nostri ut sic opus suum probet uniusquisque quod in seipso gloriam habeat non altero, que est gloria consistens in testimonio conscientie ut caute teneamus quod habemus, ne alius accipiat coronam nostram, et grati simus ei a quo hanc gratiam accepimus, ne gloriemur quasi non acceperimus.

Ex hiis enim homo pervenit ad veram humilitatem. Et, ut dicit *Crisostomus super Mat. Homel. XXV* : Ille maxime seipsum non ignorat qui se nichil estimat.

Et quia devotio et desiderium ex meditatione ortum precipue oratio est. Ita quod alie orationes non plenam habent vim orationis nisi ex ejus participatione, quia desiderium pauperum exaudivit [198 v. 1] Dominus, ideo ista est oratio quam describit *Dam., lib. III, cap. XXIII*, dicens : Oratio est ascensus intellectus in Deum ; hic enim est ordo quod intellectus indicat desiderabile et tunc per ipsum affectus motus ad desiderandum intellectum movet ad proponendum Deo a quo sunt omnia vere desiderabilia, hoc desiderium est ad requirendum ab eo subsidium exauditionis, et hoc est ascensus intellectus in Deum prout hic sumitur. Non enim omnis ascensus intellectus in Deum est oratio, sed solum ascensus in eum ut in auctorem boni desiderati.

Quia vero intellectus motus ab affectu sic ascendit et virtus moventis et in motu quam diu movetur ideo non solum intellectus in Deum ascendit, sed intellectus cum devotione affectus virtualiter in se existente ascendit, et ideo cum ostendere affectui desiderabile et conferre quid a quo decipiendum sit et illi proponere desiderium affectus et hoc ordinare ad hoc quod ipse desiderio satisfaciat

sit intellectus potius quam affectus patet quod oratio proprie est actus intellectus ut primi moventis et proximi efficientis hunc actum ipsius autem affectus est tantum ut ejus quod movet motum ab alio, et ideo etiam dicitur oratio quasi oris ratio ut dicit *Cassianus, super Psalm. XVI et Bernardus, in quodam sermone*, non solum oris corporis, sed oris mentis quod tamen os justi meditatur sapientiam os enim mentis [198 v. 2] quod solum profert rationem id est intellectualem anime sermonem est intellectus.

Et ideo *Dam.* orationem diffinit per intellectum tanquam per proprium eliciens et principale efficiens, potius quam per affectum.

Ex quo tamen iste intellectus hoc modo ascendens in Deum non est speculativus sed affectivus, ex eo quod, ut diximus, devotionem affectus habet virtualiter in se per quam devotionem oratio habet virtutem exauditionis quod est principalis finis orationis ratione cujus principale orationis consistit in eo quod est affectus.

Ideo *Augustinus* describit orationem per affectum cum dicit : Oratio est pius affectus in Deum directus, vocat enim affectum predictum intellectum affectivum, et ideo addit in Deum directus, scilicet secundum predictum modum ascensionis in Deum non enim dirigitur affectus in aliquid nisi inquantum habet in se operationem intellectus quia illius solius est ordinando dirigere, dicit autem pius affectus id est fidelis, quia per fidem qua credimus Deum esse optimum ita quod sua bonitate merita supplicum excedit et vota inquantum illa fides est substantia rerum sperandarum, ita quod ipsam speramus nos exaudiri non nostro merito, sed ex bonitate ejus quem petimus habet efficaciam omnis nostra operatio et oratio.

Sic enim omnia possibilia sunt credenti *Marc IX et Mat. XXI* : Si haberitis fidem et non hesitaveritis, et infra [199 r. 1]. Et omnia quecumque petieritis in oratione credentes accipietis. Ratio autem hujus est quia nemo ex corde petit quod desperat se posse consequi. Unde dicit *Greg.* de regulo petente pro salute filii : qui querebat salutem filio

procul dubio credebat, neque enim ab eo quereret salutem quem non crederet salvatorem. In hiis autem orans non exauditur que non petit ex corde et ille affectus, quamvis in quantum est desiderium dirigatur in rem desideratam, tamen inquantum est oratio dirigitur in Deum, sicut in eum quem petimus sive immediate cum per nos ipsos Deum petimus, sive mediate cum sanctos pro mediatoribus accersimur. Unde in *Psalm.* : Dirigatur oratio mea.

Sicut autem meditatio orationem gignit, sic econverso oratio magis expeditos nos facit ad meditandum et perscrutandum scibilia, precipue divina. Quia, ut dicit *Dyonisius III cap. de div. nomin.*, oportet nos primum ad Deum sicut boni principem produci et magis nos ipsi appropinquantes in hoc doceri optima bona circa ipsum collocata hec autem appropinquatio non fit per hoc quod ipse qui universis adest quia ubique et in omnibus existentibus est propter suam infinitatem que est supra omnia et comprehendit omnia mutetur ex aliis ad alia transeundo.

Sed per hoc quod nos ei appropinquamus eo quod non omnia ei assunt et proper hoc videtur ipse et dicitur nobis appropinquare et ad nos venire.

Ergo per illud quod appropinquamus [199 r.2] ipsi per hoc docemur bona circa ipsum collocata, hoc autem est oratio, quia quando ipsam bonitatem divinam invocamus castissimis orationibus, nullo terrenorum ambitu sinceris adulterantes affectum, sed tantum petimus decentia a Deo et mente revelata ab omni velo incredulitatis et ad divinam unitionem aptitudine per dispositionem gratie, tunc nos assumus ipsi sicut divinis memorationibus et invocationibus nos ipsos ipsi tradentes et unientes. Ergo orationibus instruimur de divinis, et ideo concludit *Dyonisius* et dicit propter quod et ante omne scilicet opus bonum et magis theologiam quam perscrutari difficillimum est, ab oratione incipere est utile. Ejus autem quod diximus Deum appropinquare nobis non per suam mutationem, sed nostram, ponit *Dyonisius* duo exempla notabilia.

Unum est quod ipse dicit nos ipsos orationibus extenda-

mus ad divinorum radiorum altiorem respectum sicut si multi luminis cathena ex celesti summitate pendente super ipsam mutatis manibus ad anterius capientes trahere quidem ipsam deorsum videremur re vera autem non deponeremus illam et sursum et deorsum presentem, sed nos ipsi sursum ageremur ad altiores multorum luminum radiorum splendores.

Secundum exemplum est : Aut sicut si navem ascendissemus et teneremus quosdam funes ex quadam petra ad nos extensos et nobis ad auxilium datos non ad nos petram sed nos ipsos et navem ad petram adduceremus.

(*A suivre.*)

Chronique d'histoire de la spiritualité

1. *Généralités.*

On dirait que le renouveau, qui en Italie se manifeste dans tous les domaines, s'est étendu jusqu'à l'étude de la mystique. Il n'y a peut-être pas de pays qui soit aussi riche en collections d'auteurs spirituels. Toutes ne sont pas, il est vrai, également recommandables. Telle cette collection des « Libretti di Vita » qui a inscrit sur son programme, dans un pêle-mêle effarant, les œuvres les plus disparates : à côté des Règles de saint Benoît et de saint François d'Assise, de l'*Imitation* et des *Laude* de Jacopone da Todi, on y rencontre les noms de Jacques Böhme, Gioberti, Garibaldi, Solovjov, Towianski, en passant par le Talmud !

Une collection beaucoup plus intéressante et plus sérieuse est celle des « Libri necessari », publiée à Florence chez Bemporad et dirigée par Papini. C'est là que M. Arrigo Levasti vient de faire paraître en deux volumes une anthologie d'auteurs mystiques (1), qui est une véritable nouveauté. On ne possède encore rien de pareil en France. Ni la *Spiritualité chrétienne* de M. Pourrat, ni la *Vie d'union à Dieu* de M. le Chanoine Saudreau, ne sont, en effet, des florilèges proprement dits. Le livre du savant sulpicien est un exposé historique, tandis que l'ouvrage de M. Saudreau, bien qu'il se compose presque tout entier d'extraits d'auteurs spirituels, est en réalité mieux qu'une simple anthologie : c'est une forte étude doctrinale sur la nature de l'union à Dieu telle que l'ont comprise à travers les âges les grands maîtres de la spiritualité.

M. Levasti n'a voulu faire ni œuvre historique, ni œuvre doctrinale. Son but a été d'écrire un livre d'édification ; et

(1) Arrigo Levasti, *I Mistici* (Collezione « I libri necessari » diretta da Giovanni Papini), 2 vol. in-12° de 316 et 319 pp., chaque vol. 17 lires, Florence, Bemporad, 1925.

il faut dire qu'en cela il a pleinement réussi. Il nous offre ici un choix de textes merveilleusement faits pour nourrir l'âme et l'entraîner vers les sommets. Ils sont empruntés aux auteurs les plus divers : Pères grecs et latins, auteurs du moyen-âge, écrivains plus modernes rangés par pays. Parmi ces derniers les Italiens ont la part du lion : ils occupent à eux seuls la moitié du I^er^ volume. Nous n'avons garde de nous en plaindre, car il y a là bien des textes peu connus.

Mais l'auteur ne s'est pas contenté d'édifier, il a voulu encore fournir des indications utiles pour ceux qui voudraient approfondir tel ou tel ouvrage. Pour chaque mystique il a composé une courte notice biographique, ainsi qu'une bibliographie des principales éditions et des études les plus importantes. Entreprise difficile s'il en fut, et qui exige une érudition peu commune.

C'est assurément la partie la plus méritoire de la tâche que M. Levasti s'est imposée, mais c'est aussi celle qui appellerait peut-être le plus de réserves. Quelques exemples suffiront à le montrer.

Dans la 1^re^ notice il est dit que la meilleure édition des œuvres de Clément d'Alexandrie est celle de Potter, Oxford, 1715. Il sera bien difficile d'être de cet avis depuis l'édition critique du D^r^ Otto Stählin dans le *Corpus* de Berlin (1905-1909). L'auteur ajoute qu'il n'existe pas de volume sur les rapports de Clément avec la mystique. A défaut de volume, il existe pourtant d'excellentes études qui auraient dû être mentionnées; nommons seulement : Dom Ménager, *La doctrine spirituelle de Clément d'Alexandrie* (dans *La Vie Spirit.*, janv. 1923, pp. 407-430); P. Guilloux, *L'ascétisme de Clément d'Alexandrie* (dans *Rev. d'asc. et de myst.*, 1922, pp. 282-300) (1).

Sous le nom de saint Macaire d'Égypte on donne un long extrait des fameuses Homélies spirituelles. La bibliographie

(1) Ces articles auraient été mieux à leur place, dans la bibliographie, que celui du trop suspect Buonaiuti.

renvoie à l'article de Dom A. Wilmart publié dans la *Rev. d'asc. et de myst.*, 1920, p. 58-83. Si M. Levasti avait consulté cet article, il aurait trouvé dans le même tome de la même revue un autre article de Dom Wilmart démontrant, à la suite de Dom Villecourt, que ces Homélies spirituelles ne sont nullement l'œuvre de saint Macaire, mais celle d'un hérétique messalien.

On complique inutilement la biographie de Denys le Chartreux en lui faisant changer de nom à son entrée en religion et en lui faisant faire des études ailleurs encore qu'à Saint-Trond et à Zwolle. Parmi les éditions des œuvres du grand chartreux on signale « l'édition assez complète publiée à Montreuil en 1896 par les soins de Baret (?) et l'édition allemande *encore plus complète* parue à Mülheim en 1898 ». M. Levasti ne semble pas se douter que cette prétendue édition de Mülheim n'est qu'une traduction de la Vie de Denys le Chartreux par Dom Mougel, et que l'édition de Montreuil, la plus vaste et la plus complète que l'on puisse rêver, ne comprend pas moins de 42 gros volumes in-4°.

D'après M. Levasti, Isaac de Ninive aurait composé : 1° un recueil de sermons, et 2° un traité sur le mépris du monde, et il ajoute que de chacun de ces deux ouvrages il existe une traduction latine publiée par Migne, P. G., t. LXXXI (lisez : LXXXVI). Évidemment M. Levasti n'a pas consulté Migne : il aurait vu qu'au lieu de deux ouvrages il n'y en a, en réalité, qu'un seul, désigné sous deux noms différents.

Nous pourrions continuer ainsi et remplir plusieurs pages d'observations semblables. Qu'il nous suffise de dire qu'en général les notices bibliographiques manquent de précision et sont souvent fautives. Mais on aurait tort d'en faire grief à l'auteur. Souvenons-nous que son œuvre est une nouveauté et que tous les commencements sont difficiles.

En terminant, nous préférons rendre hommage à la pensée qui a présidé à l'élaboration de ce recueil, et qui a

fait ranger ces extraits d'auteurs mystiques parmi les « livres nécessaires ». Non pas, évidemment, que chaque chrétien doive nécessairement devenir mystique : ce n'est guère possible, encore que l'on puisse regarder la chose comme souhaitable. Mais quiconque porte au cœur le désir de la perfection, ou même simplement l'estime de ce qui est noble et grand, ne peut se dispenser d'entrer en contact avec ces âmes d'élite que furent les vrais mystiques. Le livre de M. Levasti offrira au lecteur, en même temps que des jouissances profondes, un puissant stimulant vers une vie plus parfaite.

C'est cette pensée qui a inspiré également M. Émile Baumann dans son *Anneau d'or des grands mystiques* (1) : « L'intimité des mystiques, des livres où nous retrouvons leur expérience, est pleine d'un tel attrait qu'ensuite les plus belles ivresses profanes sont insipides. Si on les aborde avec le discernement de l'humilité, nulle lecture, après celle des Livres Saints, ne peut être ausi vivifiante. »

Il faut féliciter M. Baumann d'avoir si bien compris la valeur de vie cachée dans l'œuvre des mystiques. « Par eux nous entrevoyons ce qu'il nous est difficile de percevoir nous-mêmes : les prodiges de la clarté céleste dans l'intérieur d'un saint. Nous touchons Dieu agissant et se révélant par des effets profonds, incontestables. Leur entremise nous obtient, si faiblement que ce soit, l'intelligence des béatitudes. Ils nous laissent l'appétit ou, du moins, le pressentiment d'une perfection insoupçonnée ».

Le volume se compose de neuf études assez inégales. Celles sur saint Augustin, sainte Claire d'Assise, sainte Marguerite-Marie sont fort courtes : écrites à l'occasion de publications récemment parues, elles donnent un peu trop l'impression d'un compte-rendu. Celle sur Dante, malgré le titre un peu trompeur (« Dante et le surnaturalisme

(1) Emile Baumann, *L'anneau d'or des grands mystiques. De saint Augustin à Catherine Emmerich*. Paris, B. Grasset, 12e éd., 1924, in-12, 321 pp.

catholique »), ne se rattache qu'imparfaitement à la mystique. C'est de symbolisme, plutôt, qu'il y est question.

Avec Angèle de Foligno, sainte Catherine de Sienne, Ruysbroeck et saint Jean de la Croix, nous sommes, au contraire, en plein domaine mystique. On voit que M. Baumann a été attiré surtout par ceux qui surent mettre dans leur expression de l'amour divin le plus de véhémence et de beauté.

Ce n'est pas un théologien ni un spécialiste que nous entendons parler ici : c'est un littérateur chrétien qui a lu et médité les mystiques avec amour et intelligence, et qui, à défaut d'une formation théologique sûre et précise, apporte à son étude des intuitions parfois hardies, souvent heureuses.

2. *Auteurs païens.*

Si nous parlons ici d'auteurs païens, ce n'est pas pour les transformer en mystiques orthodoxes, c'est purement à titre documentaire et comme élément de comparaison. A ce point de vue c'est surtout Plotin qui doit retenir l'attention de l'historien. La nouvelle édition de ses œuvres, entreprise par M. Émile Bréhier (1) offrira désormais aux chercheurs un texte aussi sûr que le permet la tradition manuscrite, d'une lecture agréable et accompagné d'une traduction soignée.

L'Introduction nous fait connaître Plotin comme « directeur de conscience ». Il faudrait se garder, en effet, de considérer les philosophes païens de l'époque romaine comme des professeurs occupés tout entiers à exposer à leurs élèves quelque système purement spéculatif et abstrait. Leur grande affaire était la direction d'un petit groupe de disciples dont ils faisaient l'éducation spirituelle. La philosophie, pour eux, n'était pas une simple matière d'enseignement, c'était avant tout un facteur de perfection morale :

(1) Plotin, *Ennéades*, texte établi et traduit par E. Bréhier (Collection des Universités de France), Paris, Les Belles-Lettres, 1924-1925. Trois vol. in-12 ont paru jusqu'ici, de XLV-135, 138, 176 pp. ; 15, 12 et 18 fr.

leur grande préoccupation était de former les âmes et d'exercer une influence spirituelle autour d'eux.

Telle nous apparaît à Alexandrie l'école d'Ammonius, le maître d'Herennius, d'Origène et de Plotin. Tel il faut se représenter Plotin lui-même, surtout pendant son séjour à Rome (245-268) : durant une vingtaine d'années, il y fut le centre d'un groupe de gens distingués qui lui avaient voué un attachement enthousiaste.

Faut-il parler également de Celse, l'antagoniste du christianisme si magistralement réfuté par Origène, et de la récente apologie (1) que vient de lui consacrer M. Louis Rougier? Le titre même de la collection dont le volume fait partie (« Les maîtres de la pensée antichrétienne ») suffit à en indiquer l'esprit. Assurément M. Rougier a raison d'écrire que « les écrits des maîtres de la pensée antichrétienne contiennent la clé de nos dissentiments intérieurs, de nos aspirations contradictoires, des antinomies de notre pensée ». Mais la solution ne se trouve pas du côté où il veut la chercher.

Au point de vue de l'histoire de la spiritualité il n'y a d'ailleurs rien à tirer de ce livre infâme, tout rempli de paradoxes et qui dénote une profonde mésintelligence du véritable esprit chrétien.

3. *Pères du désert.*

Nos lecteurs savent déjà que les fameuses Homélies spirituelles publiées sous le nom de saint Macaire l'Égyptien sont en réalité l'œuvre d'un hérétique messalien. Dom L. Villecourt, à qui revient l'honneur de cette importante découverte, a continué, depuis, ses études en s'attachant, cette fois, aux opuscules ascétiques qui, dans l'édition de Migne, sont joints aux Homélies pseudo-macariennes (2).

(1) Louis Rougier, *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif* (collection « Les maîtres de la pensée antichrétienne »), Paris, 1926, Éditions du Siècle, in-12, XXXIII-440 pp.

(2) L. Villecourt, *S. Macaire. Les opuscules ascétiques et leur relation avec les Homélies spirituelles* (Muséon, t. XXXV, pp. 203-212).

Ces sept opuscules forment deux recueils distincts, dus à deux compilateurs différents : car ce ne sont que des compilations. La plupart des pièces du premier recueil (c'est-à-dire du premier opuscule) se retrouvent dans le second (c'est-à-dire dans les six autres opuscules). Dom Villecourt fait le relevé exact des points de ressemblance.

Au surplus, près de la moitié des matériaux du double recueil est empruntée aux Homélies spirituelles. Ici encore un tableau détaillé indique exactement l'étendue des emprunts. Il est à noter qu'une partie de l'Homélie VIII (= Opuscule VI) se lit pareillement dans le *De temperantia* de Marc l'ermite (P. G., t. 65, col. 1063-1070).

Quant aux matériaux propres aux Opuscules et qui n'ont pas leur équivalent dans les Homélies, on les retrouve soit dans la grande lettre grecque attribuée à Macaire (P.G., t. 46, col. 288-297 et t. 34, col. 420-442), soit dans le *De temperantia* et les lettres de Marc l'ermite.

Le tout provient du même milieu messalien et ne devra donc être consulté qu'avec précaution. Il faut se garder de s'en servir pour définir la spiritualité des Pères du Désert.

Dans la même revue Dom Villecourt signale un rapprochement d'un autre genre (1). Au livre VI des *Vitae Patrum* de Rosweyd (P. L., t. 73, col. 1016), on lit une parabole assez étrange, correspondant au 15e des Apophtegmes des Pères dans la collection grecque (P. G., t. 65, col. 209). Or cette parabole se retrouve, avec quelques variantes, dans le fameux livre de *Calila et Dimna*, cet antique recueil de fables dont l'origine semble se perdre dans la nuit des temps. C'est ainsi que la sagesse des anciens se rencontre avec celle des ascètes du désert.

(*A suivre.*)

Dom J. Huyben, O. S. B.

(1) Dom L. Villecourt, *Une même parabole commune aux Apophtegmes des Pères et à Calila et Dimna* (Muséon, t. XXXVI, pp. 243-248).